PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
EINE SAMMLUNG VON VORTRÄGEN UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
57

GESCHICHTLICHE WIRKLICHKEIT

Gedanken
zu einer deutschen Philosophie der Geschichte

VON

ERWIN METZKE



1 9 3 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR ⟨PAUL SIEBECK⟩
TÜBINGEN

Erweiterte Fassung einer an der Universität Köln gehaltenen Antrittsvorlesung

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Der grundlegende Wandel, in dem sich unser philosophisches Denken befindet, läßt sich kaum irgendwo eindringlicher zeigen als in seiner Stellung zur geschichtlichen Wirklichkeit.

Noch ist es nicht lange her, daß die repräsentative deutsche Geschichtsphilosophie in der Logik und Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften aufging. Ohne sich selbst einen eigenen erschließenden Seinskontakt zuzutrauen, gab sie sich zufrieden mit der Reflektion auf die Arbeit der Einzelwissenschaften.

Von dieser Art Philosophie trennt uns heute eine Kluft. Eine Wendung hat sich vollzogen zur Wirklichkeit selbst und ihren Zusammenhängen, die ursprünglich dort erfahrbar sind, wo der Mensch mit seiner ganzen Existenz in unmittelbarer Teilnahme mitwirkend und mitbetroffen im Leben steht.

Wie keine andere Wirklichkeit ist uns gerade die geschichtliche Realität offenbar geworden in ihrer umwälzenden Gewalt, vor der es kein Ausweichen gibt in irgendeinen zeitlosen Bezirk oberhalb oder außerhalb, von dem her sich nun erst eigentlich und objektiv das Wesen der Geschichte feststellen ließe. Vielmehr zwingt uns die Geschichte selbst durch die Art, in der sie uns begegnet und umschließt, ihr eigentliches Wesen eben in ihrer Mächtigkeit zu sehen, mit der sie unser Dasein dynamisch erfaßt, von Grund auf durchwaltet, durchschüttert.

Geschichtsphilosophie kann deshalb für uns nur sein Philosophie des geschichtlichen Seins als einer Wirklichkeit, die vor aller wissenschaftlichen Inangriffnahme besteht und gelebt wird

und als solche erst historische Besinnung und weiterhin Historie als Wissenschaft hervorruft.

Seinslehre der Geschichte, Ontologie [1]), nicht Wissenschaftstheorie oder Methodenlehre, wollten einst auch Herder, Fichte, Hegel geben, als sie die erste große deutsche Geschichtsphilosophie schufen. Ihre Erkenntnisse — lange genug verkannt oder mißverstanden — können deshalb in der gegenwärtigen Neubesinnung auf die geschichtliche Welt wieder aufgenommen werden — eine Neubesinnung, die wie damals nicht lediglich einen einzelnen beschränkten Bereich des Seienden erhellen will, sondern auf das Sein im ganzen zielt [2]).

Allerdings wäre es schon aus diesem Grunde falsch, die entscheidenden Anknüpfungspunkte in den speziellen Ansichten des deutschen Idealismus über Gang und Ziel der Geschichte zu suchen. Gerade diese sind vergänglich und vergangen, sind nicht mehr tragfähig. Sondern es gilt herauszustellen, was das deutsche Denken (auch schon vor den idealistischen Systemen) prinzipiell und im ganzen, nicht erst in der Sonderdisziplin einer Geschichtsphilosophie, für die Erfassung des Wesens der Geschichte geleistet hat [3]). Dort wo der deutsche Geist in grundsätzlich-weltanschaulicher Auseinandersetzung sich eine eigene Auffassung der Wirklichkeit überhaupt erkämpft hat, lagen von jeher seine wegweisenden Errungenschaften. Nur dadurch, daß wir die ursprünglichen metaphysischen Gesamtintentionen mit in den Blick nehmen, können auch die entscheidenden geschichtsphilosophischen Einsichten hervortreten, die an kein System gebunden und unabhängig von den besonderen Geschichtskonstruktionen ein bleibendes Vermächtnis für die Zukunft bilden. Jedoch sind auch sie nicht einfach zu übernehmen, sondern erst aus der Kraft unserer Geschichtserfahrung fruchtbar zu machen, die uns nicht nur konkret Reichweite und Grenze der bisherigen Geschichtskategorien zu zeigen vermag, sondern vor allem den Raum für den eigenen Einsatz zu einer Neugestaltung der deutschen Philosophie der Geschichte schafft.

Ich gehe nun so vor, daß ich aus dem Erbe der deutschen Philosophie vier Ideen heraushebe, die mir in ihm als wegweisend erscheinen für den philosophischen Durchbruch zur Geschichte, die dabei aus der verwirrenden und sich auflösenden Vielfalt typologischer, methodologischer, psychologischer, kulturmorphologischer und noch anderer Ansätze moderner Geschichtsphilosophie zu den großen Grundfragen mit jener befreienden und zugleich bezwingenden Einfachheit zurücklenken können, die sich nicht als billige Vereinfachung, sondern als philosophische Formkraft des Komplexen, des Spannungsreichen erweist. Ich schlage diesen Weg ein, nicht um eine Synthese von Vergangenheit und Gegenwart herzustellen, sondern um, wo es möglich ist, aus der Kraft einer großen Tradition, wo es aber notwendig ist, gegen sie in eindeutiger Distanzierung [4]) zum Wesenskern der geschichtlichen Wirklichkeit durchzudringen. — Ich gebe die vier Themen vorweg, deren Nennung jedoch lediglich die äußeren Eingänge markieren kann: 1. Geist als Geschichte, 2. Idee der Ganzheit, 3. Metaphysik des Werdens, 4. das Gegensatzprinzip.

I.

Die Geschichte ist nicht in derselben Weise selbstverständlicher Gegenstand der Philosophie gewesen wie die drei großen traditionellen Themen der Metaphysik: Kosmos, Seele, Gott. Voraussetzung für jede Geschichtsphilosophie muß deshalb Entdeckung und Anerkennung der Geschichte als eigener und fundamentaler Realität sein. Hier liegt auch die erste Leistung der deutschen Philosophie der Geschichte.

Gewiß ist diese Leistung im abendländischen Denken schon vorbereitet gewesen: Einmal schon in der Antike, deren Philosophie allerdings die Geschichte nicht als besonderen Bereich ansprach, aber weil sie, wie wir heute erkennen, im ganzen von einem intensiven geschichtlich-politischen Bewußtsein durch-

drungen war [5]), in anderer Weise dann vor allem durch die Lebensdeutung des Christentums, das nicht nur die Geschicke des Menschen in eine universale Heilsgeschichte eingliederte, sondern auch Gottes Offenbarung wesenhaft geschichtlich sein ließ.

Indes: in der Entwicklung des christlich-abendländischen Denkens blieb die Geschichte weiterhin außerhalb der Systeme. Sie galt lediglich als Außenseite des Lebens. Denn beim Christentum selbst lagen auf der Innerlichkeit der Seele (im Gegensatz zur „Äußerlichkeit“ der Welt) einerseits, auf der Ewigkeit Gottes (im Gegensatz zur Vergänglichkeit alles Irdisch-Zeitlichen) und schließlich auch auf der objektiven Endgültigkeit der Offenbarung andererseits so starke Akzente, daß es nur noch der Aufnahme der aus dem Lebenszusammenhang der griechischen Polis herausgelösten und so abstrakt gewordenen Seinskategorien der Antike bedurfte, um das Zeitlos-Transzendente zum allein wahren und absoluten Sein zu erklären. — Als dann im Denken der Neuzeit die ratio mit Hilfe des „natürlichen Systems“ die Herrschaft an sich riß, wurde erneut die Zeitlosigkeit des eigentlichen Seins und seiner Prinzipien sanktioniert. Das System des Spinoza mag als das bekannteste und geschlossenste Beispiel dieser geschichtsfremden Philosophie genannt werden, die damals im Grundsätzlichen unangefochten ihre Macht ausübte. Noch Wolffs Philosophie war von dieser Art. Und selbst Kants radikale Kritik an diesem Denken vermochte doch den Bann seiner Geschichtsfremdheit nicht eigentlich zu brechen.

Dieser Entwertung der Geschichte aber traten inzwischen im Angriff gegen die Aufklärung und die tyrannische Autorität der abstrakten ratio Hamann, der „Magus im Norden“ [6]), und Herder entgegen, deren Intentionen dann Hegel in systematischem Aufbau weiterführte. Dabei deutet schon der ja nicht aus der Ideenwelt des Christentums stammende Begriff des „Volksgeistes“, der einen tragenden Faktor im Gefüge von

Hegels Geschichtsphilosophie bildet und auf grundlegende Erkenntnisse Herders (auch Mösers) zurückweist, wenigstens daraufhin, daß die geschichtserschließenden Kräfte keineswegs nur aus dem Umkreis christlicher Geschichtserfahrung stammen [7]). Dazu tritt noch eine neue Zuwendung zur Wirklichkeit des Staates.

Von innen her wurde nun das geschichtslose Weltbild überwunden aus der Grunderkenntnis, daß das Sein, mag es „an sich“ zeitlos-ewig sein, wirklich und wirksam nur ist als geschichtliches Leben. Der Geist (das ist der neue Grundbegriff deutscher Philosophie) — der Geist als Geschichte tritt an die Stelle sowohl der abstrakten Innerlichkeit wie der sogenannten allgemeinen natürlichen Vernunft [8]). Die Philosophie des Geistes ist Philosophie der Geschichte.

Die Geschichte ist damit nicht nur von dem Makel befreit, lediglich hindernde Hülle der zeitlosen Wahrheit zu sein, sie wird bei Fichte, bei Hegel als Manifestation des Göttlich-Absoluten zu einer Realität von höchstem metaphysischem Rang.

Auf diesem Boden konnte ein echtes historisches Bewußtsein entstehen, konnte die deutsche Historische Schule (bei aller Gegnerschaft zu Hegel) [9]) sich entfalten, konnte der Aufstieg der Geschichtswissenschaften erfolgen. — Noch die jüngst durch Heidegger erfolgte Neuaufrollung geschichtsphilosophischer Problematik geht bei aller Andersartigkeit ihres existentialontologischen Einsatzes mit der Idee der wesenhaften Geschichtlichkeit des Daseins in der Nachfolge Diltheys auf diesen Boden zurück.

Aber diese Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus mit all ihren Verdiensten um die Geschichte — eins vermochte sie aus ihren spekulativ-spiritualistischen Voraussetzungen heraus nicht und mußte deshalb über kurz oder lang scheitern: es gelang ihr nicht, die alles menschliche Leben tragenden Naturgrundlagen in den Geist als Geschichte in angemessener Weise mit hineinzunehmen.

Der Geist schwebt im deutschen Idealismus zwar nicht mehr an sich und abstrakt über der Wirklichkeit, sondern er konkretisiert sich, entfaltet sich in der Wirklichkeit, aber er entfaltet sich in einer an den neuplatonischen Emanationsgedanken erinnernden Weise von oben her, senkt sich gewissermaßen von einem „überhimmlischen Ort" herab. Die Natur bleibt das Anderssein, ist die Idee in der Form der Negation ihrer selbst, des Nicht-Seins, sie ist letztlich, wenn auch notwendiger Durchgang, so doch „Abfall" vom Göttlichen.

Gewiß war bei Herder ursprünglich ein tiefes Wissen um die natürlichen Wachstumsbedingungen geschichtlichen Seins lebendig, aber es wurde hineingespannt in eine durch die Ideen der Humanität und des Fortschritts charakterisierte Weltauffassung und so relativiert. Ähnlich blieben die andern Vorstöße, die das deutsche Denken von Leibniz bis zu Schelling in das Gebiet des Unbewußten und den Bereich des Organischen unternommen hatte, unwirksam, ebenso wie Fichtes, Hegels, Schellings über Kant hinausgehende Einsichten in die Macht der Leidenschaften, der Triebe und ihre produktive Bedeutung. Schließlich führten auch Hamanns und später Ernst Moritz Arndts an der Grenze der Philosophie in eigener Weise vordringenden Erkenntnisse von der erdhaft-natürlichen Substanz des Daseins zu keiner Revision der herrschenden Anschauungen. Vielleicht ist es nur dadurch möglich gewesen, daß im 19. Jahrhundert so bald wieder der konkret-lebendige Geist zum abstrakten Intellekt herabsank.

Der letzte Grund für diese Gesamtlage liegt offensichtlich in einer prinzipiellen Entwertung naturhaft-elementarer Lebenskräfte überhaupt. Sie aber ist in philosophischer Hinsicht, wie mir scheint, in weitem Maße eine Folge des von Descartes in der Neuzeit epochemachend formulierten abstrakten Dualismus von Bewußtsein und Körperwelt, res cogitans und res extensa, der Urzusammenhänge des Lebens zerriß [10]. Was nicht bewußtes Ich war, schien nur seelenlose tote Materie sein zu können. Für das Reich des Organischen, für den beseelten Leib,

für den Ausdruck des Lebens in Seele und Geist war kein Raum. Wer entscheidende Kräfte des Daseins außerhalb der res cogitans suchte, geriet in den Verdacht des „Materialismus" (in der Tat wurde auch die Opposition damals materialistisch).

Wir aber haben heute das Gewicht biologischer Tatsachen für das Verständnis menschlicher Existenz — des Einzelnen wie der überpersönlichen Ganzheiten des menschlich-geschichtlichen Lebens — erkennen gelernt. Wir wissen, daß für Aufstieg, Bestand und Verfall eines Volkes seine Lebenssubstanz, seine Lebenskraft entscheidend ist [11].

Das besagt natürlich nicht, daß nun etwa der Geist aus der Materie erklärt oder abgeleitet wird. Man kommt eben mit der Alternative, entweder müsse der Geist von der Materie, oder die Materie vom Geist abhängig sein, nicht durch — ebensowenig wie mit irgendeiner dualistischen Theorie. Sie versagt restlos vor der als unabweisbare Wirklichkeit gegebenen menschlichen Lebenseinheit und -ganzheit als einem vital-psychisch-geistigen Geschehen, aus dem auch der Geist sich nicht herauslösen läßt, als käme er erst von oben oder außen (wie der Nous poietikos des Aristoteles) dazu und als wäre sein Erwachen und Erwachsen im Leben und aus dem Leben nur ein bedauerliches Mißgeschick. Wir kennen nun einmal keine reinen Intelligenzen! Deshalb aber ist nicht die wesenhafte und durchgreifende Geistbestimmtheit des menschlichen Daseins preisgegeben, ohne die es zum tierischen herabsänke. Vielmehr ist sie jetzt gerade als Grundtatsache ursprünglich gesetzt, nicht erst von außen hinzugefügt.

Keineswegs also gerät man, wie es die abstrakte Geist-Körperalternative möchte, in Naturalismus und Materialismus. Wer heute ein gesundes Volk fordert, der meint niemals nur physische Gesundheit, sondern zugleich und gerade gesunden Tatinstinkt, gesunde Wirklichkeitsauffassung. Erst recht zielt das entschlossene Aufnehmen des Rassenprinzips nicht auf körperliche Messungen oder bloße Feststellung der Abhängig-

keit des Geistes vom Körper, sondern auf eine Realität, eine lebendige Kraft in unserer Existenz, die für den Leib ebenso wie für das seelisch-geistige Sein erst konstituierend ist.

In derselben Richtung hat sich bereits die Neugestaltung der deutschen Volks- und Staatslehre vollzogen. Zu ihren wichtigsten systematischen Voraussetzungen gehört die Erkenntnis der ursprünglichen, leibhaften, deshalb gewiß nicht spannungslosen Lebenseinheit von naturhafter Existenz und geistiger Gestalt (ob sie nun ausgesprochen wird oder nicht). Sie ermöglicht es auch, die Auseinanderreißung von Volk und Staat, die die Idee des Volkes ebenso schwächte, wie sie den Begriff des Staates entleerte, von ihren letzten Wurzeln her zu überwinden [12]).

Es ist eine neue Anschauung vom ganzen Menschen, vom wirklichen Menschen, die sich hier durchringt. Sie muß sich philosophisch zunächst gewiß bescheiden, lediglich Tatsachen, Zusammenhänge und (nicht weniger) Fragen hinzustellen, die sich nicht abweisen lassen [13]). Aus ihnen aber ergibt sich bereits, daß es zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie nicht mehr genügt, den Geist als Geschichte im idealistischen Sinne zu erkennen, womit doch einst ein geschichtsfremdes Denken überwunden werden konnte [14]).

II.

Die Idee der Ganzheit gehört zu den großen Konzeptionen des deutschen Denkens. Wiederum im Gegenstoß gegen die Aufklärung und ihre zerstückende, atomisierende Seinsauffassung von Hamann und Herder wenn nicht erstmalig, so doch für die Folgezeit entscheidend erfaßt, erhielt sie ihre reichste Ausformung, in die auch die weiter zurückliegenden Ansätze eines Paracelsus, eines Leibniz eingingen, bei Goethe und Hegel. „Alles Vereinzelte ist verwerflich.“ „Das Wahre ist das Ganze“, das mehr ist als die Summe seiner Teile.

Für die Auffassung von Mensch und Geschichte bedeutet

dieser Primat der Ganzheit die Überwindung des bloßen Individualismus durch einen neuen Gemeinschaftsgedanken. In den Begriffen des „Volksgeistes“ und des „objektiven Geistes“ als eigener geschlossener überindividueller Realitäten, von denen der subjektive Einzelgeist erst getragen, geformt, bestimmt wird, haben diese Einsichten durch Hegel ihre klassische Formulierung gefunden. Jene Wendung von der abstrakten Vernunft zum konkreten Geist als Geschichte zeigt hier ihre Fruchtbarkeit.

Zugleich aber macht sich auch hier wieder jene bedenkliche Abgelöstheit von den Realkräften der Natur bemerkbar, die doch nicht nur die notwendige Existenzbasis für jeden objektiven Geist bilden, sondern auch wie nichts anderes geeignet sind, ihm erst (schon durch die lebendige, die Gliedfunktion des einzelnen ursprünglich begründende Folge der Generationen) geschichtliche Dauer, Durchschlagskraft, Zukunftsmächtigkeit zu geben. Weil es an dieser Verwurzelung nach unten bei Hegel fehlt, gerät sein objektiver Geist ins Schweben, kann er wieder übergleiten in den allgemeinen Geist der Menschheit überhaupt, sich auflösen in den Weltgeist.

Gegengewicht gegen eine solche Verflüchtigung könnte eine andere Ganzheitsidee im deutschen Denken bilden: der Organismusgedanke. Hat er doch in der Romantik und in der historischen Schule bei dem Kampf für die konkrete Volksindividualität in ihrer unersetzbaren Eigenart gegen die abstrakten Allgemeinheiten der Aufklärung — so in Savignys Kritik des Naturrechts — eine zentrale Rolle gespielt [15]).

Inzwischen sind organisches Denken und „organisches Weltbild“ erneut zu entscheidenden Leitbegriffen geworden: in dem Angriff unserer Zeit auf die positivistische und mechanistische Welterklärung des 19. Jahrhunderts. Ein System wie der Universalismus des Wiener Soziologen und Philosophen Otmar Spann verdankt dem seinen Erfolg. Aber gerade dieses System zeigt zugleich beispielhaft die Gefahren, in die man gerät,

wenn man aus der konkreten Erkenntnis ganzheitlich-organischer Seinsstrukturen ein konstruktives Systemprinzip macht. So finden wir bei Spann eine Ganzheitsordnung, die sich „von oben" herab (wie er selbst formuliert) ausgliedert: von der „Menschheit" über den Kulturkreis, Völkerkreis und so fort bis zum einzelnen Menschen. Vergeblich sucht Spann aus seinen Prinzipien heraus den einzelnen konkreten Volksganzheiten in dieser Ausgliederungsordnung eine begründete Sonderstellung zu sichern. Gewiß sind hier die Völker nicht mehr (und das ist ein wichtiger Fortschritt) nur mehr oder weniger zufällige assoziative Gruppenbildungen wie in jener positivistischen und formalistischen Soziologie „ohne Volk" [16]), die das Gegenstück zur Psychologie „ohne Seele" bildet, aber sie sind doch herabgesunken zu bloßen Zwischengliedern. Nicht anders als in Hegels Philosophie, deren konkrete Kraft dabei jedoch nicht erreicht wird, ist das Ganzheitsdenken damit einem spekulativen Geist-Universalismus ausgeliefert, der bei Spann zudem eine auffallend scholastische Form annimmt.

Noch ein anderer Mangel drängt sich auf. Die Annahme eines universalen Ausgliederungsprozesses muß zwangsläufig zu einer Entwertung der persönlichen Verantwortung, des wagenden Einsatzes führen. Die sich ausgliedernden Ganzheiten handeln für mich, nehmen uns die Entscheidung ab.

Diese Gefahr ist nun aber nicht schon dadurch gebannt, daß man sich wie gegenüber dem Geistuniversalismus auf die zu den Ganzheiten der Geschichte als unersetzbare Seinsbedingung gehörenden biologisch-naturhaften Wesensbestimmungen besinnt. Vielmehr bleibt die Gefahr, solange man sich nämlich auf eine natürliche Entwicklung der biologischen Kräfte verläßt. Kampf, Umbruch, Widerstand, der Wille das Unmögliche möglich zu machen, vorstoßender Entschluß und gründende Kraft des Einzelnen können bei naturhaften Abläufen ebenfalls nur als überflüssige Störung erscheinen. Hier ist deshalb strenge kritische Besinnung darauf nötig, daß die ge-

schichtliche Realität sich weder in ein nur pflanzenhaftes Wachstum noch in die Ausgliederung metaphysischer Wesenheiten auflösen läßt [17]).

Das Denken vom Ganzen her darf deswegen aber nicht preisgegeben werden. Es wäre ein gefährliches Abgleiten in den auf dem Boden des „natürlichen Systems" erwachsenen und im Positivismus des 19. Jahrhunderts fortwirkenden westeuropäischen Aufklärungsatomismus, der das deutsche Denken schon so oft in der eigenen Entfaltung gehemmt hat, wollte man die Geschichte etwa auflösen in eine aller ursprünglichen Ordnungszusammenhänge entbehrende Reihe von isolierten Aktionen und Reaktionen einzelner Individuen, deren Verständnis lediglich naturmechanische Erklärungsprinzipien erforderte, — ein Abgleiten, das am schlechtesten dadurch abgewandt wird, daß man in einen vagen Irrationalismus flieht, der nur noch weiter in der Preisgabe aller Errungenschaften der deutschen Philosophie geht.

Vielmehr gilt es zunächst nur, den Blick zurückzulenken zu den wirklichen Ganzheiten der Geschichte, für die es charakteristisch ist, daß nicht abstrakte Prinzipien, sondern lebendige Führer bestimmend an ihrer Spitze stehen, daß sie die schöpferische Initiative, den entschlossenen Eingriff in die Zwangsläufigkeit allgemeiner Entwicklungen fordern. Gerade dort wird die Realität solcher Ganzheit unabweisbar erfahren, wo sie im Gegenstoß gegen alle theoretischen Prognosen und den erwarteten Lauf der Dinge sich durchsetzt.

So hat noch immer Opfer und Martyrium, notvoller Kampf und harte Entscheidung zum Schicksal dessen gehört, der Träger einer geschichtlichen Sendung war. Ihn kann kein allgemeiner Entwicklungsprozeß von der entscheidenden Tat entbinden. Seine Entschlüsse sichert kein System. Allein auf ihn kommt es an.

Aber gerade hier, das ist das Wunderbare, wo alles von dem Einsatz einer Subjektivität abhängt, ist gleichwohl aller Sub-

jektivismus und Individualismus am radikalsten aufgehoben durch tiefere Notwendigkeiten, die nicht der Einzelne wählt, sondern die ihn erwählen und rufen. In ihnen wird auch jener zunächst eindeutig hervorzukehrende Gegensatz von heroischer Tat des Einzelnen und objektiv-organischem Werdensprozeß, von Entscheidung und Entwicklung, in eine tiefere Einheit zurückgenommen [18]).

In diesen inneren Notwendigkeiten, die im Vollzuge geschichtlicher Sendung, im Sicherfüllen uns zusammenkettenden Schicksals präsent werden, besinnen wir uns erst eigentlich auf die wirklichen Ganzheiten des geschichtlichen Seins, denen gegenüber eine lediglich prinzipielle Anwendung der Ganzheitskategorie nicht genügt. Das Wissen um sie erwächst elementar im Darinstehen, in Zugehörigkeit oder Ausschließung, nicht in relativierender Betrachtung, die so oder so die Gegebenheiten ganzheitlich ordnet und auffaßt.

Darin bekundet die Ganzheit im Raum der geschichtlichen Existenz ihren Seinsrang und daran wird sie erkannt, daß sie unser Leben radikal aus Zersplitterung und Zerfall zu reißen vermag [19]).

Nicht anders aber gibt sie uns der eigenen Ganzheit wieder, als indem sie uns ganz in ihren Dienst fordert. Denn wiewohl sie nicht herzustellen ist, wo sie nicht ursprünglich in den Gründen des Daseins gegeben ist, ist sie nicht einfach da wie ein Ding, sondern verlangt zu ihrer Wirklichkeit unser Leben, unseren Einsatz.

Zugleich aber rühren wir an dieser Stelle an das Geheimnis geschichtlichen Werdens.

III.

Das Werden als philosophisches Fundamentalprinzip dem Sein entgegengestellt zu haben, das konnte Nietzsche mit Recht als das hervorragende Verdienst der deutschen Philosophie

rühmen. In hartnäckigem Ringen haben die deutschen Denker wider alle Seinsverfestigung und Seinsverdinglichung, die das Verständnis geschichtlicher Wirklichkeit zwangsläufig versperren mußte, einen dynamischen Wirklichkeitsbegriff durchgesetzt, dessen befreiende Wirkung auf die Philosophie der Geschichte offenbar ist.

Es sind drei Motive, die immer wieder in dieser Dynamisierung des Seins auftauchen.

Ihre Heraushebung mag zugleich der Widerlegung der Meinung dienen, daß es sich in der deutschen Metaphysik des Werdens, wie man ihr unterschieben möchte, um eine subjektivistische und relativistische Auflösung des Seins und aller Bindungen handle, mit der sie in Wahrheit ebensowenig etwas gemein hat wie mit jener ruhelosen Betriebsamkeit, die ewig sich selbst flieht, oder mit der irrationalistischen Verwandlung des Seins in einen grenzenlosen Wirbel, in dem überhaupt alle Bestimmtheit, alle Ordnung aufhört.

Erstens: das Motiv des lebendigen Gottes, das vom deutschen Denken bei der Rezeption des Christentums sofort ergriffen und von Meister Eckhart über Luther und Böhme bis zu Fichte, Schelling, Hegel gegen eine statische Substanzmetaphysik verfochten wurde. Gott ist nicht unbewegter Beweger, sondern lebendige Schöpfertätigkeit. Schaffend, handelnd, wirkend offenbart er immer erneut seine Kraft. Nicht im Beharren, sondern im Werden und Neuwerden ist er gegenwärtig.

Die Geschichte konnte dabei im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung als eine in den naturhaften Ablauf des Daseins hereinbrechende, das Leben ergreifende und mit sich reißende Realität erfahren werden. Schon hier vermag sich der Blick auf die kosmische Gewalt des Werdens zu öffnen, die im deutschen Denken aller Willkür entgegengesetzt ist.

Das *zweite* Motiv stammt aus dem erdnahen innigen Naturgefühl des deutschen Menschen, das ihm als das wahre und eigentliche Sein das Wachsen, Werden, Sichwandeln er-

schloß. Aus dieser Erkenntnis hat wohl Paracelsus als erster in radikaler Weise die philosophischen Konsequenzen gezogen, die am Festen, Statischen, Dinglichen haftende Begrifflichkeit durchstoßen und die Prinzipien des Wirklichen nicht mehr in den unbewegten formae substantiales, sondern in realen Wirk- und Wachstumskräften gesucht, deren gestaltende und bindende Macht das organische Leben selbst enthüllt. Böhme, Leibniz, Herder, Schelling, Goethe stehen in seiner Tradition.

Die geschichtsphilosophische Bedeutung dieser Weltsicht tritt am deutlichsten hervor bei Herder. Mit der Kernidee der organischen Entwicklung und Bildung, die er den Ansprüchen der ratio, ihrem Berechnen und Herstellen entgegenstellte, vermochte er ein neues Verständnis der geschichtlichen Ursprünge, der nationalen Individualitäten, der völkischen Traditionen und ihrer genetischen Entfaltung im Gegensatz zu allen geschichtslosen Idealen und abstrakten Konstruktionen zu wecken und zu begründen. Aber zugleich hat er die errungenen Einsichten durch die Verbindung mit dem säkularisierten christlichen Gedanken eines universalen Entwicklungsganges der Menschheit derart erweitert und verallgemeinert, daß sie ihre zwingende Evidenz wieder verlieren mußten.

Erst durch Nietzsche wurden die naturhaften Kräfte des Werdens philosophisch dann erneut entbunden als über das bloße Sein hinausdrängender Ausdruck der schöpferischen Fruchtbarkeit, der leidenschaftlichen Daseinssteigerung, des ewigen Überschwangs des Lebens. Auch bei ihm ist das nicht einfach dionysisch-rauschhaft zu verstehen, sondern als Entdeckung einer neuen Ordnung, der „alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf" gilt.

Das *dritte* Dynamisierungsprinzip wurde gewonnen im Ringen um das geistig-personale Wesen des Menschen, um das Wunder seiner schöpferischen Freiheit und Spontaneität. Vorbereitet vor allem durch Leibniz — schon bei diesem im Kampf gegen die

Substanzmetaphysik des Spinoza — fand es seine seitdem nicht mehr erreichte Ausprägung im Aktualismus der deutschen Idealisten. Sie erkannten, daß das Ich wie alles Geistige sich nicht in die Kategorien einer dinghaften Seinsauffassung einfangen läßt, daß es nicht „Sache", sondern (in der Formulierung Fichtes) „Tathandlung" ist — wirklich allein im lebendigen Vollzuge. Eben das macht das Wesen des Menschen als einer geistigen Existenz aus, daß er sich im Unterschied nicht nur von den Dingen, sondern auch von der Entfaltung eines nur organischen Seins je und je erst selbst zu dem machen muß, was er ist. Er besitzt sein Sein also nicht als feste Form, sondern hat es ständig neu zu erringen, zu gestalten. Er kann es gewinnen und verlieren.

Eine solche Philosophie mußte wie kaum eine andere geeignet sein, den Bewegungs- und Tatcharakter auch der Geschichte radikal zu erfassen. Zugleich konnte der Gedanke der tätig-produktiven Selbstverwirklichung des Ich im Leben sich fortsetzen in der Bestimmung der Geschichte als schöpferisch-aktivem Entwicklungs- und Gestaltungsprozeß.

Die so von verschiedenen Ansatzpunkten her gewonnenen fruchtbaren Erkenntnisse wurden nun aber wie schon bei Herder so auch bei Fichte, Schelling, Hegel hineingebannt in eine spekulative Gesamtkonstruktion des Geschichtsprozesses, die letztlich bestimmt blieb durch das von der Aufklärung überkommene Fortschrittsdogma, das der deutsche Idealismus nicht abzuschütteln vermochte, wenn er es auch verwandelte und vertiefte.

Wir können hier nicht verfolgen, wie es zu einer solchen Machtstellung dieses Prinzips kam, wie man sich die christlichen Ideen der Vorsehung und Heilsgeschichte zunutze machte, sie aber zugleich um ihren Sinn brachte und an Stelle Gottes eine verabsolutierte Vernunft setzte, wie auf dieser Basis dann der berechnende und konstruierende Intellekt nach der Herr-

schaft über die Geschichte griff, um sie doch nur ihres Geschichtscharakters zu entkleiden. Ebensowenig kann hier die Wandlung des Fortschrittsprinzips aus einem moralisch-humanistischen in ein technisch-wirtschaftlich-politisches dargestellt werden.

Es gilt lediglich zu zeigen, inwiefern das Fortschrittsdogma (heute wie je aktuell, auch wenn es nicht unter diesem Namen erscheint) wie alle mit ihm irgendwie verbundenen universalistischen Geschichtskonstruktionen, die hier gleichzeitig von der Kritik getroffen werden, an Urtatsachen geschichtlicher Wirklichkeit vorbeigehen, inwiefern sie also notwendig trotz ihrer metaphysischen Großartigkeit zerschlagen werden müssen, wenn die Realität der Geschichte in ihrer Eigentlichkeit gefaßt werden soll.

Ich beschränke mich auf wenige kritische Punkte [20]), die zu neuem Einsatz nötigen, an dessen Aufweis mir dabei mehr liegt als an der Destruktion.

Erstens: diese Geschichtssysteme haben, solange der Fortschrittsgedanke sowohl in seiner spekulativen wie in seiner positivistischen Form in ihnen leitend war, immer wieder dazu geführt, die Ursprungskräfte der menschlichen Existenz zu übersehen: das seelenprägende Gesetz des Anfangs, nach dem Völker und Menschen ihren Weg angetreten, die Gewalt des Blutes, die erweckende Kraft der Erinnerung und des Mythos. Die Geschichte wird abgelöst von ihren Wurzeln, von den realen Mächten der Herkunft und utopischen Konstruktionen ausgeliefert. Sie wird zugleich abgeschnitten von den Quellen des Schöpferischen, die durch keinen Fortschritt zu ersetzen sind.

Zweitens: es bleibt in einem solchen Denken, das die in bestimmten Bereichen anwendbaren Fortschrittsmaßstäbe zu absoluten Kategorien alles geschichtlichen Lebens erhebt, kein Raum für die Geheimnisse des Werdens, für das echte Wachstum und Reifen, das sich nicht beliebig herbeiführen oder beschleunigen läßt. Alle zeitliche Entfaltung überhaupt

in ihrer dem Verfügen der ratio sich entziehenden Eigengesetzlichkeit, die zugleich ihre Eigenkraft ausmacht, wird als Hemmnis rational-bewußten Planens und Herstellens zwangsläufig entwertet.

Charakteristisch ist *drittens* für das Schema der in Frage stehenden Geschichtsdeutungen das Postulat der Einheit und Gleichförmigkeit der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Das führt systematisch zur Verdeckung ihrer tatsächlichen Zerspaltenheit und Diskontinuität (sowohl im Nebeneinander wie im Nacheinander). Man vergißt, daß wir als Träger der Geschichte nur bestimmte Völker, Staaten, Nationen kennen, daß auch die im Namen der Menschheit unternommenen Aktionen von sehr bestimmten menschlichen Verbänden gegen ebensolche andere durchgeführt worden sind. Zwangsläufig wird die Verschiedenheit der Rassen ebenso relativiert wie das räumliche und zeitliche Auseinandersein und Besonderssein und erst recht das harte Widereinander der realen völkisch-staatlichen Einheiten verwischt wird. Alle wirklichen Ganzheiten gehen unter im ausgleichenden Strome endlosen Fortschritts.

Es gereicht der Kulturmorphologie zum Verdienst, daß sie zur Auflösung dieses Geschichtsbildes, das inzwischen allerdings durch das Einsetzen der rassenkundlichen Geschichtsbetrachtung (deren Wirksamkeit seit Gobineaus Essai sich nicht mehr ignorieren ließ) [21]) bereits eine schwere Erschütterung erfahren hatte, beigetragen hat. Aber gerade ihr beredtester Anwalt verschloß sich mit den merkwürdigen Schemen seiner „Kulturseelen“ nur erneut den Zugang zur wirklichen Pluralität der Geschichte, ihrer Realkräfte und -bewegungen.

Im Gegensatz zu Spenglers abstrakter Isolierung der Kulturkreise geben wir auch keineswegs den Zusammenhang in der Vielheit der großen geschichtlichen Potenzen preis, lassen ihn nur nicht gründen in irgendeiner angenommenen allgemein-menschlich-natürlichen Gemeinsamkeit sondern in den fak-

tischen Berührungen, Zusammenstößen, Auseinandersetzungen der völkischen und kulturellen Mächte.

Ausgelöscht wird schließlich *viertens* im homogenen Kontinuum universaler Menschheitsentwicklung sowohl die dramatische Bewegtheit wie die eigentümliche Brüchigkeit geschichtlichen Werdens, der auch Hegel, obgleich er um die Zerrissenheit der Geschichte wußte, mit seiner Dialektik nicht gerecht wurde.

Denn zur Geschichte gehört wesenhaft, daß sie ebensosehr Fortschritt wie Niedergang, Triumph wie jäher Sturz, Entwicklung wie abrupter Umbruch und Abbruch aller Kontinuität ist, wobei oft gerade in dem Durchbrechen naturhafter Abläufe die Geistgeladenheit geschichtlicher Bewegung zutage tritt. Es gehört dagegen nicht zu ihr, daß sie irgendeiner Teleologie folgt, sich nach irgendeinem Endzweck richtet, den sie zu verwirklichen hätte, oder daß sie berechenbar, in gleichmäßig-glatter oder gar gesetz- und planmäßiger Entwicklung fortschreitet. Geschichte entzieht sich allen solchen bequemen Festlegungen, ob sie nun in unauffällig-stillem Fortgange, der in seiner Unhörbarkeit nur um so unheimlicher ist, weiterrückt oder sich in aufrüttelnden Stößen vollzieht, die alle Ideologien und Konstruktionen wegfegen . . .

Geschichte wird immer wieder vorwärts getrieben durch Krisen und Fehlschläge, Erstarrungen und Umwandlungen, Katastrophen und Aufschwünge hindurch in harten Gegensätzen, die keiner allgemeinen Regel gehorchen, sich nicht in ein dialektisches Schema von Thesis, Antithesis, Synthesis einfangen lassen (ebensowenig aber auch in irgendeine andere formale Entwicklungstypik von Altersstufen etwa und Kreisläufen).

Elementar brechen Kräfte auf — alle Synthesen zerschlagend. Mit ungeahnter Gewalt entspringt wie aus dem Nichts wider alle Voraussicht und nicht mehr erklärbar in schöpferischem Hervorgang eine neue Gestalt geschichtlichen Lebens. Und umgekehrt: Traditionen zerreißen, Mächte sinken ins Nichts. Entfaltungsreihen brechen ab, bevor sie zur Erfüllung gelangen. Bewegungen erlahmen, werden durchkreuzt. Sie zerspalten sich, ohne je zur Versöhnung zu kommen. Spannungen häufen sich auf, die sich durch kein Mittel lösen oder überbrücken lassen.

Deshalb löst sich die Geschichte natürlich noch längst nicht in atomisierte Wirbel von einzelnen Handlungen und Vorgängen auf. Vielmehr werden gerade durch eine schonungslose Kritik jener bekannten Gesamtkonstruktionen der Geschichte erst ihre tatsächlichen Zusammenhänge und Verbundenheiten, in denen wir stehen, ihre wirklichen inneren Zwangsläufigkeiten und die durchdauernden tragenden Substanzen, aus denen wir leben, sichtbar.

Ausgeprägt tritt die veränderte Stellung zum geschichtlichen Werden hervor gegenüber der Zukunft.

Denn nichts ist kennzeichnender für die ganze Interpretationsart des geschichtlichen Werdens in jenen Fortschritts- und Entwicklungslehren als die gleichmachende Hineinnahme der Zukunft in ein schon rationalisiertes und so „gleichgültig“ gemachtes Kontinuum abgelaufener Zeit. Nur so wird ja Zukunft regelbar, nur so überhaupt der Fortschrittsgedanke sinnvoll. Aber damit wird die Frage nach der Zukunft nicht beantwortet, sie kann auf diese Weise nur ausgeschaltet werden. Gerade das wesenhafte „Noch-nicht“ der Zukunft, das dem geschichtlichen Werden, in dem wir leben, seine besondere Dynamik gibt, ist man gezwungen, von vornherein abzuschwächen, eben weil es als etwas beunruhigt, das noch bevorsteht, das erst kommt und uns bedrängt.

Unverhüllt tritt hier die eigentliche Tendenz auch jener ausgleichenden Relativierung der Spannungen, Brüche, Konflikte ans Licht, die Tendenz nämlich, die gegebene geschichtliche Wirklichkeit zu entspannen.

Indem man aber so in verhängnisvoller Selbsttäuschung dem

Leben das Bedrohende zu nehmen sucht, erstrebt man nur die Entmächtigung der Geschichte, will man die geschichtslose Welt als die vorteilhaft-bequemste, in der nicht mehr Mut und Einsatz nötig sind, in der es das wagende Vorspringen ins Ungewisse, das harte schicksalentscheidende „Jetzt oder nie", aber auch das große glückhafte Gelingen nicht mehr gibt.

Der Fortschrittsgedanke zielt also letztlich auf Ruhe, auf Sicherheit (securitas) durch Glättung und Vorausberechnung der Zukunft, die nicht zufällig in merkwürdiger und doch bezeichnender Aufhebung des eigenen Prinzips des Fortschreitens als taten- und spannungsloser Zustand vorgestellt wird. Er zielt auf die Erfüllung der eigenen Wünsche, der allzu menschlichen Glücks- und Harmoniebedürfnisse. Gerade deren restlose Preisgabe aber, uneingeschränkte Aufgeschlossenheit für die Wirklichkeit, die auf uns zukommt, wie immer sie sein mag, wird von der Zukunft gefordert. Durch Verzicht auf Sicherungen, durch bedingungslose Bereitschaft wird sie gewonnen, in Gefahr, Opfer, Kampf.

Nicht genug deshalb damit, daß dem rationalisierenden Fortschritt das Organ fehlt für die dunkle Macht des Schicksals im Geheimnis der Zukunft, — er kann sein eigenes Gesetz nur erfüllen, indem er den Menschen selbst unter das Gesetz der mechanistisch berechenbaren, zukunftslosen Dinge stellt! So ist es weiter nur natürlich, daß er dabei in nivellierenden Übergängen denkt, die keinen Raum lassen für die schöpferische Spannung jener Augenblicke, in denen Gegenwart und Zukunft wie in einem Blitz sich berühren, um Ereignis werden zu lassen, was Abgründe aufreißend zugleich der einen Sehnsucht erfüllt, der anderen Hoffnung aber unbarmherzig zerschlägt.

Mitentschieden ist die Frage der konkreten Zukunftsbestimmung, die immer das Nachsinnen der Geschichtsphilosophen und -interpreten auf sich gezogen hat, so daß Geschichtsverständnis oft genug lediglich zum Mittel der Voraussage

wurde. Weder durch Analogien noch durch Induktionen oder Deduktionen ist Geschichte vorauszuberechnen [22]).

Mit dieser Absage wird die Zukunft nicht einem resignierenden Skeptizismus ausgeliefert. Auf die bestimmte Frage nach ihr als unserer Zukunft kann gar nicht verzichtet werden. Erst der Zukunftswille rechtfertigt überhaupt in letzter Instanz die Hingabe an die Geschichte [23]).

Aber was die Zukunft bringen kann, ist nicht mehr allgemein zu sagen, überhaupt nicht von einem Ort her über der Geschichte. Und was von da aus gesagt werden könnte, so sehr es oft faszinieren mag, bleibt wesenlos, lenkt als Möglichkeit unter Möglichkeiten ab von dem Eigentlichen. Zukunft wird frei nur dort, wo der Mensch bereit ist, sie auf sich zu nehmen.

Der Zugang liegt also vielmehr, wo Zug und Spannung des Geschehens alle Unverbindlichkeit dieser oder jener Ausdeutung niederhalten, wo der Fragende selbst erfaßt ist, sich als in die Zukunft Horchender vor Entscheidung und Entschluß gestellt sieht. Um die Formulierung der Gegensätze auf eine Spitze zu treiben: vorausbestimmen läßt Zukunft sich am wenigsten durch Anwendung irgendwelcher Theorien, durch berechnende und vergleichende Festlegung, am sichersten aber, wo das Werden Wille wird, durch die gestaltende Tat.

Denn die Teleologie der Geschichte, ihre Ziele — sie schweben nicht an sich bestimmend über ihr, sondern hängen am handelnden Menschen, durch den allein die Geschichte wirklich ist. Die Natur ist vor dem Menschen da, Geschichte aber beginnt mit dem Handeln des Menschen.

Das besagt nicht, daß sie sich nach unseren Zwecksetzungen zu richten hat. Sondern wir wissen, daß durch unseren Einsatz etwas wirklich wird, über das wir im Grunde nicht verfügen und das über all unser Wollen und Tun hinausliegt.

Es ist hier überhaupt nichts vom Belieben abhängig, nicht einmal die Wahl der Aufgaben, die wir nicht nach Gutdünken wechseln oder abweisen können, deren Lösung uns nur Not,

Kampf, Entsagung, harte Arbeit auferlegt, uns das Höchste abverlangt, was ein Mensch herzugeben vermag. Geheimnis und Größe geschichtlichen Werdens liegt darin. Es richtet sich nach keinem menschlichen Planen, bleibt ihm schlechthin transzendent, aber es fordert unsern planenden Einsatz, unsern vorblickenden Dienst. Deshalb muß ein echtes Führertum, das niemals nur für einen Tag die Verantwortung auf sich nimmt, sich mit seinem ganzen Sein dem von der Geschichte aufgetragenen Werk verschreiben.

Es ist also nicht damit getan, die vollzogene Wendung in der Interpretation geschichtlichen Werdens, geschichtlicher Zukunft auf die sich anbietende Formel vom Primat des Handelns zu bringen.

Man knüpft auf diese Art zwar an beste Tradition deutscher Philosophie an. Hat doch gerade sie mit dem durch diese Vorrangentscheidung aufgeworfenen Problem gerungen: von Meister Eckhart bereits, der dem „Lesemeister" den „Lebemeister" gegenüberstellte bis zu Kant und Fichte und weiter bis zur Kritik des Intellektualismus in der Gegenwart.

Aber gerade auf dem Boden dieser den maßgebenden Einfluß christlicher Motive nicht verleugnenden Debatten, bei denen die These immer wieder die Antithese hervorruft, wurde das Denken festgehalten von den verhängnisvollen Zertrennungen und Entgegensetzungen von Wissen und Glauben, von Theorie und Praxis, von Erkennen und Handeln, von Gedanke und Tat, von Geist und Leben, deren Überwindung erst den Weg zur geschichtlichen Wirklichkeit im ganzen freimacht.

Es ist charakteristisch, daß noch Kant, der so bestimmt den Primat der praktischen Vernunft aussprach, dennoch nicht die Sphäre des Persönlich-Privaten durchaus zu durchbrechen vermochte, deren Macht er mit dem Rückgang seiner Ethik in den Innenbereich der Gesinnung vielmehr noch stärkte. Nicht der Staat, nicht die Geschichte, sondern ein intelligibles „Reich der Vernunftwesen" konstituiert sich bei ihm im Willen. Auch

Fichte, der doch von seiner Philosophie des „Ich" zu einer Philosophie der Gemeinschaft, der Nation fortschritt, ließ doch eigentliches Ziel der Tat eine „Geisterwelt" sein. Und Hegel, bei dem sich endlich die hart erkämpften Erkenntnisse, daß nicht abstrakte Innerlichkeit, sondern konkrete Geschichtlichkeit die Wirklichkeit des Geistes ausmacht, philosophisch-systematisch zusammenschlossen und eine ganz neue Würdigung auch und vor allem des Staates als der „sittlichen Substanz" ermöglichten, — Hegel, der Staatsphilosoph κατ' ἐξοχήν, relativierte wieder den Einsatz des menschlichen Willens, indem er ihn zum Durchgangspunkt eines schon vor dem menschlichen Zugreifen festgelegten Entwicklungsprozesses der absoluten Idee machte. Zugleich gewann die theoretische Vernunft dadurch wieder an Übergewicht. Die Freiheit selbst war für ihn in ihrem Kern primär nicht Tat (wie für Fichte), sondern Selbstbewußtsein des Geistes. Nietzsches Kampf aber um den heroisch-politischen Menschen richtet sich wiederum gegen den „Staat" (übrigens auch gerade gegen Hegels Staatspathos), beginnt zudem erst heute in der Philosophie wirksam zu werden [24]).

So konnte in auffallender und doch bezeichnender Weise — zugleich in bemerkenswertem Gegensatz zur Blüte der „politischen Historie" in der Mitte des 19. Jahrhunderts — bis in die Gegenwart hinein in der deutschen Geschichtsphilosophie die politisch-geschichtliche Wirklichkeit, die ganze Welt der Völker mit ihrer Not, ihrem Kampf und ihrem Glauben, in ihrer Eigendynamik nicht den ihr zukommenden Platz finden [25]), obgleich sie doch für die Bewegung der Geschichte die entscheidende Grundlage bildet. Aber das ist noch näher zu zeigen.

IV.

In der kritischen Freilegung des geschichtlichen Werdens drängt sich als Grundzug der Hindurchgang durch Entzweiung und Widerstreit auf.

Auch hier, für die philosophische Bewältigung der Gegensätze in der Wirklichkeit, sind die Grundlagen in entscheidender Weise durch die großen deutschen Denker gelegt worden, von denen kaum einer von Meister Eckhart und Nicolaus von Cues bis zu Nietzsche hin nicht um das Problem gekämpft hat. Bei Luther, bei Böhme, deren Denken von dem Widereinander von Gut und Böse nicht losgelassen wurde, tritt das Rätsel der Lebensspannungen und Seinszerspaltung ganz in die Mitte des Nachsinnens. „Im Streit urständen alle Dinge . . ." Paracelsus erkennt, daß alle Entwicklung sich in Scheidungsprozessen vollzieht, alles Konkrete sich erst in der Entgegensetzung bildet. (Valentin Weigel mag aus solchem Denken heraus den Begriff des „Gegenwurfs" geprägt haben). — In der Befreiung des deutschen Denkens im 18. Jahrhundert entdeckt später Hamann erneut die „Weisheit des Widerspruchs", Kant die fundamentale Bedeutung der „Realrepugnanz" und der Antinomien. Die Romantik glaubt in Polarität und Gezweiung das Gesetz des Daseins zu finden. Fichte, Schelling, Hegel aber können schließlich in nirgends sonst erreichter systematischer Weise den Gegensatz zum allgemeinen Weltprinzip erheben.

Aber gerade dadurch werden zugleich die sehr bestimmten konkreten Gegensätze in den einzelnen Seinsbereichen nivelliert. Die universale Dialektik, in der alle Gegensätze als Momente aufgehoben sind, nimmt ihnen ihre besondere und charakteristische Bedeutung. Das gilt nun vor allem für die Geschichte.

Entscheidender nämlich als die für den deutschen Idealismus zentralen Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, von Freiheit und Dinglichkeit, von Geist und Natur, von Ich und Nicht-Ich (von denen auch ein Gegensatzpaar wie das kulturphilosophische von Leben und Form nur ein Derivat ist), entscheidender auch als der Widerstreit von Gut und Böse [26]) ist für die Geschichte das sehr reale und inhaltlich bestimmte Gegeneinander von Freiheit und Freiheit, Macht und Macht, Volk und

Volk, durch das der konkrete Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens sich erst bildet [27]).

Daran rührten auf ihre Art bereits Fichte oder Hegel selbst, wenn sie das Leben des Geistes in Wechselwirkung und Wechselbezug von Wille zu Wille, Geist und Geist gründen ließen; wobei sich auch das noch von ihnen lernen läßt, daß gerade das Gegeneinander in gleicher Ursprünglichkeit das Miteinander einschließt. Dies Miteinander verlor allerdings bei ihnen in der Allgemeinheit der einen „Geisterwelt" die Dichtigkeit der konkret-geschichtlichen Bindung.

Auf diese aber kommt alles an, wenn das Gegeneinander nicht zum abstrakten Prinzip formaler Entgegensetzung werden soll, über der die seinsmäßige, blut- und schicksalhafte Zusammengehörigkeit, aus der sich erst Fronten und Gegnerschaft bestimmen, vergessen wird und die Treue des Zusammenstehens ebenso verblaßt wie die vertretene Sache.

Es spricht für die Bedeutung, die der Besinnung auf die Begegnung als entscheidendem Faktor der geschichtlichen Bewegung zukommt, daß sie — zugleich als Leitfaden und Voraussetzung eines neuen Verstehens — zur elementaren Entkräftung jener alles relativierenden (im Ursprung positivistischen) Scheidungen und Aufteilungen führt, die das als Gewebe bestimmte und so bereits vorweg festgelegte Sein der Geschichte in eine Vielheit von Elementen auflösten, — deren weiterer Zerlegung sich einmal aus eigenen Prinzipien keine Grenze mehr setzen läßt, deren Kombination zum andern aber Kampf und schöpferisches Zusammenspiel der Kräfte um ihren Sinn bringt, falls man die dynamischen Prozesse überhaupt noch zu fassen bekommt.

Vielleicht ist hier auch ein entscheidender Ansatzpunkt gegeben, um das geschichtsphilosophische Denken von vornherein von jener gefährlichen Trennung von ideenfremder Wirklichkeit und wirklichkeitsfremder Idee zu befreien, in die es auf der Bahn der traditionellen Diskussionen immer wieder geriet und die auch durch das in einer bekannten Metaphysik der

jüngsten Gegenwart angenommene Zusammenwirken von Trieb und Geist nicht überwunden, vielmehr nur in gewandelter Form erneut ist; denn die innere Beziehungslosigkeit der beiden zusammenwirkenden Grundprinzipien ist augenfällig.

Gewiß liegen in der Bestimmung der Spannungs- und Determinationsverhältnisse zwischen Natur und Geist, die durch das neuzeitliche Ringen um die Beherrschung der Natur so in den Vordergrund getreten sind, auch für die Geschichtsphilosophie wichtige Aufgaben, — sich aktuell zuspitzend, wenn das Herrschaftsverhältnis in sein Gegenteil umzuschlagen droht. Aber mit ihnen dringt man nicht zum eigentlichen Kern geschichtlicher Ordnungen und Zusammenhänge durch. Denn letztlich ist eben in der Geschichte der Gegenspieler des Menschen nicht mehr die Natur oder die Materie, sondern der andere Mensch [28]).

Wo aber das Grundthema der Geschichtsphilosophie doch lediglich der über die Natur sich erhebende, sie gestaltende und formende Mensch bleibt, verwandelt sie sich fast zwangsläufig in Philosophie der Kultur, der Wirtschaft, der Technik, die deshalb nicht zufällig in den letzten Jahrzehnten den Platz der Geschichtsphilosophie besetzt gehalten haben.

Auf diese Art und nur so konnte auch die faktische Zerspaltenheit, Widerstreit und Auseinanderfallen im Kulturstreben und ebenso die politische Wirklichkeit (von der aus nun umgekehrt eine Neubesinnung auf das Wesen der Geschichte möglich ist) verschleiert werden. Es war dazu nicht einmal jener Universalismus nötig, der lediglich von *der* Wirtschaft, *der* Kultur, *der* Gesellschaft sprach. Auch im Rahmen einer thematischen Herausstellung der Vielheit und Verschiedenheit der Kulturen, der Lebens- und Wirtschaftsstile, ließ sich noch mit einem Schein von Recht der Punkt aus der Debatte halten, wo die verschiedenen, die Natur unterwerfenden und gestaltenden Mächte zusammentreffen, wo sie sich nicht mehr mit der Natur (in und außer dem Menschen), sondern miteinander auseinandersetzen müssen.

Eben von diesem Punkt her aber läßt sich erst die spezifisch geschichtsphilosophische Problematik aufrollen, lassen sich die Grundspannungen erfassen, die der geschichtlichen Wirklichkeit ihren eigenen Charakter geben.

Denn daß auf der Erde verschiedene Menschen und Völker mit einem bestimmten, über das bloße Dasein hinausgehenden Existenzanspruch einander begegnen, das bringt in das menschliche Dasein die geschichtliche Schärfe. Das macht zugleich eindringlich, daß in der Geschichte stehen bedeutet: vor die Grundmöglichkeiten der Daseinsbehauptung und der Daseinspreisgabe gestellt zu sein — nicht als zwei fernen Grenzzuständen, sondern als einem zwingenden unausweichbaren Entweder-Oder!

Die konkreten Gegensätze werden dabei geradezu zur Bedingung des entscheidenden Einsatzes, dessen äußere und innere Unbedingtheit die ursprüngliche Einheit von Macht und Geist zu bezeugen vermag, in der sich das eine nicht mehr vom andern scheiden läßt, eine Scheidung, die sich von selbst aufhebt, wo es um Sein oder Nichtsein geht.

Auf dieser Ebene der Betrachtung aber können nun auch die (durch die Vordergründe einer Bewußtseinstheoretik und nicht weniger durch die Verflachungen einer billigen Bildungsphilosophie allerdings verdeckten) Ideen des deutschen Idealismus vom Wesen des Geistes als lebendiger Kraft des Gegensatzes und seiner Überwindung (nicht Abschwächung oder Auslöschung) wiedergewonnen werden: indem sie jetzt nämlich auf die Not und Härte der Wirklichkeit selbst, in der es zum eigenen Wesen zu stehen gilt, bezogen werden, um in ihr das Dasein zu seiner Größe emporzureißen — und so in völliger Aufhebung schon abgeblaßter Antithesen zum Ferment eines heroischen *Realismus* zu werden.

Daß zur Grundsituation des Menschen immer eine letzte Bedrohtheit gehört, in der es siegend oder unterliegend sich zu halten gilt, bildet schon eine der tiefsinnigsten Einsichten, wenn

nicht die Grunderkenntnis des germanischen Mythos, dessen philosophische Fruchtbarmachung — vor allem auch zu einem neuen Verständnis der Grundantriebe und der Eigenbewegung der deutschen Philosophie selbst — allerdings noch kaum begonnen ist [29]).

In der Gespanntheit von Zusammenstoß und Auseinandersetzung, von Ansturm und Abwehr wird zugleich die Gewalt jener Urspannung spürbar zwischen der zusammenreißenden, entschlossen sammelnden Kraft und der, die auseinandertreibt, zerrinnen und verströmen läßt, aber andererseits auch zwischen krampfhaft-starrer Seinsbewahrung und einem letzten Sich-verschwenden-können.

Dabei ist klar: Es handelt sich im Raum der geschichtlichen Existenz nicht einfach um die Erhaltung des nackten Daseins. Die Entscheidungen fallen nicht an einer Stelle, wo nur noch der physische Bestand auf dem Spiele steht. Es gibt eine Selbstpreisgabe im Sich-Retten, im Lebenbleiben, und es gibt eine Selbstbehauptung in Tod und Untergang. Sondern es geht um die Erfüllung oder Verfehlung des Schicksals. Das ist der letzte, entscheidende Gegensatz, in den die Geschichte Menschen und Völker stellt.

In diesen Gegensätzen findet sich das geschichtliche Leben in der Situation einer Begrenztheit, aus der es sich nicht mehr herausretten kann in irgendeinen schicksallosen Bereich und über die auch keine vermeintliche Teilhabe an einem unendlichen Alleben oder absoluten Ideenreich hinwegzutäuschen vermag.

Es erfährt aber gerade in dieser Bedingtheit und erst in ihr die Unbedingtheit seiner Stellung in den Zusammenhängen der Wirklichkeit. Es stößt in der unerbittlichen Endlichkeit und Bestimmtheit seines Standortes in der Welt auf die Absolutheit seines Schicksals, seiner konkreten Bestimmung.

Das wird um so eindringlicher, je klarer man erkennt, daß

die Schicksalhaftigkeit des Sich-nicht-entziehen-könnens nicht mehr auf irgendein unfaßbares Irrationales sich bezieht, das über den Völkern schwebt und demgegenüber letztlich nur fatalistische Kapitulation bleibt, sondern daß sie uns auf die Realbedingungen der geschichtlichen Wirklichkeit, auf die Unausweichbarkeit geschichtlicher Begegnung, geschichtlicher Auseinandersetzung verweist.

Sie wird konkret-eindeutig faßbar in einem Faktum, das noch einmal den bestimmten geschichtsphilosophischen Sinn des Gegensatzprinzips vor Augen führen kann, um zugleich beispielhaft zu zeigen, wie im Durchbruch des Gedankens zur Mitte der geschichtlichen Wirklichkeit die entscheidenden Anliegen philosophischer und politischer Besinnung nicht mehr zusammenhanglos auseinanderfallen. Ich meine das Faktum der *Grenze*, dessen unmittelbare Bedeutung für unser geschichtliches Leben sich aufdrängt, das aber als Thema einer Philosophie der Geschichte erst wieder zu entdecken ist [30]).

Gewiß wußte auch das vergangene Denken um die Grenze überhaupt. Aber sie war doch nur etwas, was in der Ferne, im Unendlichen, oder was bereits im Rücken lag, was jedenfalls ignoriert werden konnte. Wo sie aber in den Blick kam, galt sie als etwas, was gerade zu überwinden war. Sie erschien als etwas lediglich Negatives, als Mangel, obgleich bereits Hegel — ontologisch in Überwindung von Spinozas omnis determinatio est negatio — erkannt hatte, daß sie zugleich Negation und Position ist. Indes wurde sie auch bei ihm im Gesamtsystem relativiert.

So konnte gerade im Angriff auf Hegel Kierkegaard eine neue Besinnung auf die Grenze in ihrer durch keine Dialektik aufzuhebenden, das Dasein bedrängenden Tatsächlichkeit einleiten, die in der jüngsten Gegenwart durch die Existenzphilosophie in produktiver Fortführung aufgenommen wurde.

Aber Grenze und „Grenzsituation“ blieben hier noch Endlichkeitsmodus der einzelmenschlichen Existenz. Es ist letztlich der mehr oder weniger säkularisierte Gegensatz von Schöpfer

und Geschöpf, in dem hier die Grenze erfahren wird. In ihrer konkret-politischen Mächtigkeit wurde sie nicht erkannt. Um sie erwacht heute aus einem neuen Erfahren neues Wissen. Aufgabe dieses Wissens wird es sein, die Grenze als Faktum und Prinzip festzuhalten sowohl gegenüber den Absichten des Ausgleichens und Einebnens, deren Beziehung zu den illusionistischen Entspannungs- und Sekuritätsbestrebungen allzu offen liegt, aber auch gegenüber den Tendenzen eines kein Maß mehr kennenden Sich-Ausweitens und Ausdehnens.

Grenze ist hier also mehr als nur eine formal-abstrakte Kategorie des Endlichen. Sie ruft uns zurück zu den konkret verpflichtenden Bindungen unseres Blutes, unseres volklichen Wesens. Und sie gewinnt für uns ihre Aktualität [31]), in der sich ihr ursprünglicher Sinn enthüllt, als politisch-geschichtliche Grenze, die das Versagen der Kontemplation von allgemeinen Wesenheiten an den Gegensätzen der Geschichte eindringlich macht. Denn das allgemeine, vom Einzelfall als etwas „Zufälligem" absehende, „abstrahierende" Wissen, daß es so etwas wie Grenze überhaupt gibt, bleibt hier ohne Gewicht, und erst die Erkenntnis, daß diese und diese bestimmten Grenzen unser geschichtliches Leben bestimmen, ist (auch philosophisch) ausschlaggebend, „wesentlich".

Das setzt nun allerdings unter anderem voraus, daß wir die unaufhebbare räumliche Gebundenheit des menschlichen Daseins neu sehen lernen (um die ein Herder wußte), also Zusammenhänge wiederherstellen, die durch eine einseitig zugunsten der Innerlichkeit durchgeführte Abstraktion und die bekannte Disjunktion von res extensa und res cogitans, aber auch die konkretere und aktuellere von Natur und Geschichte, zerschnitten worden sind.

Daß eine philosophische Inrechnungstellung der räumlichen Lage, des konkreten Lebens- und Schicksalsraums, der ja erst ganz erfaßt ist, wo die Raumergreifung durch Arbeit und Siedlung, durch Wanderung, Eroberung und Herrschaft mitgesehen

ist, — daß also die entschiedene Inrechnungstellung dieses Raums keine Entwertung des Geistes zur Folge hat (die Gefahr der Milieutheorie), das wird gerade am Faktum der Grenze offenbar. In ihrer ganzen bestimmenden und raumzuteilenden Macht ist sie doch nichts, was an sich besteht, mag sie noch so „objektiv" und endgültig festgelegt sein, sondern sie verlangt die Bereitschaft der Wacht, des Festhaltens, die Wahrung des Anspruchs, ohne die sie verfällt.

Weit entfernt also davon, eine tote Scheidelinie, eine räumlich-starre Festlegung oder eine kartenmäßige Eintragung zu sein, ist die Grenze lebendige Darstellung des völkisch-staatlichen Daseinswillens im Miteinander und Widereinander der Geschichtsmächte.

Gegenüber aller absperrenden Isolierung ebenso wie gegenüber aller universalistischen oder dialektischen Auflösung geschichtlichen Eigenseins wird die Grenze darüber hinaus zum wesenhaften Ausdruck sowohl der eigenen Seins- und Artbehauptung wie der eindeutigen Anerkennung des anderen, des fremden Seins. Sie ist haltgebietende und zugleich haltende Macht. Sie ist als solche nicht nur etwas draußen am Rande, sondern ein das ganze Leben durchgreifendes Gestaltungsgesetz. Unabweisbar bringt sie uns die Gewalt der realen Zusammenhänge und konkreten Gegensätze zur Erfahrung, aus denen sich kein Mensch und kein Volk beliebig lösen kann, denen gegenüber alle glättenden Harmonisierungen der Planung und des Intellekts versagen und allein das reale Standhalten entscheidet.

Durch die Grenze wird geschichtliche Stellung und geschichtliches Schicksal bestimmt. Grenze beschränkt so, aber sie drängt uns auch zur eigenen Wesensmitte, zur Besinnung auf die geschichtliche Aufgabe im Kreise der Nationen. Sie gerade vermag uns deshalb auch jene übergreifenden, aber zugleich so nahen und greifbaren Notwendigkeiten zur Enthüllung zu bringen, in denen Beruf und Sendung unseres Volkes im Herzen Europas sich vollziehen und erfüllen [32]).

ANMERKUNGEN

1) [S. 4] Der Name allein macht es allerdings nicht. Das beweist eine kürzlich (1933) erschienene „*Ontologie* der Geschichte“, die unbekümmert in der alten Denkweise eines Neukantianismus Rickertscher Observanz bleibt. Rickert selbst ist ja in der sogenannten transzendentallogischen Anwendung der Begriffe Sein und Ontologie vorangegangen.

2) [S. 4] Wer heute Aufschluß haben will über den gegenwärtigen Stand der deutschen Geschichtsphilosophie, der darf ihn aus diesem Grunde nicht lediglich dort suchen, wo ihre Themen ausdrücklich behandelt werden wie in Nicolai Hartmanns „Problem des geistigen Seins“ (1933) und in Erich Rothackers „Geschichtsphilosophie“ (1934), mit denen ich die letzten eingehenden Arbeiten zum Gegenstande nenne, sondern auch dort, wo sie ohne spezielle Heraushebung als tragende und treibende Frage in das Ganze philosophischen Neueinsatzes eingegangen ist, wie in Martin Heideggers „Sein und Zeit“ (1927), Alfred Baeumlers „Männerbund und Wissenschaft“ (1934; Reden und Vorträge aus den Jahren 1929—33) und Hans Heyses „Idee und Existenz“ (1935). — So birgt auch die Grundlegung einer neuen Erziehungsphilosophie bei Ernst Krieck oder die einer neuen Soziologie bei Hans Freyer eine Philosophie der Geschichte in sich.

3) [S. 4] Eine historische Erinnerung: Vor gerade hundert Jahren hat Karl Rosenkranz soweit ich sehe erstmalig in einem Festvortrag in Königsberg über „Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte“ sprechen können (am 18. Januar 1835; im selben Jahre mit einigen interessanten Beilagen zur Geschichtsphilosophie bei Unzer in Königsberg veröffentlicht).

4) [S. 5] Es handelt sich also auch dort, wo die abgrenzende Formulierung um der Sache willen schroff sein muß, um eine (schon geschichtlich notwendige) Distanzierung, *nicht* um eine destruierende Kritik der Art, wie sie sich in den zahlreichen, von den verschiedensten Seiten vorgetragenen Angriffen gegen den deutschen Idealismus allzu häufig gefunden hat, die ihn zum Gegner, zum Zerstörer aller Wirklichkeitsphilosophie, alles existentiellen Ernstes, aller Seinsbindung überhaupt abstempeln möchten; dabei wird in dieser Polemik zwischen den verschiedenen Formen des Idealismus meist nicht klar geschieden, so daß gerade die besonderen Verdienste des deutschen Idealismus entwertet werden, die in-

des schon im 19. Jahrhundert verschüttet worden sind. An dieser Lage hat wohl nicht wenig der Neukantianismus (im weitesten Sinne) schuld, der ein Bild des Idealismus, dessen Statthalterschaft er beanspruchte, als das gültige entwarf, das allerdings jene Kritik wachrufen mußte. Leider wird auch heute noch in verwirrender Weise der deutsche Idealismus im ganzen abgewehrt, wo die sicher vorhandenen Schwächen oder seine Verfallserscheinungen gemeint sind, obgleich inzwischen einem neuen Verständnis seiner Errungenschaften der Weg gebahnt ist, wie wir es trotz Dilthey bisher nicht besessen haben, — ich nenne nur die Forschungen von Heinz Heimsoeth, Nicolai Hartmann, Max Wundt, Theodor Haering, Hermann Glockner, Arnold Gehlen.

5) [S. 6] Vgl. die diese Erkenntnis vertretende, soeben bekannt gewordene Deutung griechischen Wesens und griechischer Philosophie durch Hans Heyse (in „Idee und Existenz“ 1935), die wissenschaftlich durch die klassische Philologie vorbereitet war, aber erst heute in ihrer nicht nur die „Bildung“, sondern die ganze Existenz betreffenden Aktualität offenbar werden konnte. — Der Rückgang auf das artverwandte Griechentum gibt Heyse die Basis für seinen Vorstoß zu einer grundsätzlichen Neugestaltung der deutschen Philosophie.

6) [S. 6] Zu Hamanns Kampf gegen Vernunftssystem und Aufklärung und dem in diesem Kampf vollzogenen Durchbruch zu einer konkreten Wirklichkeitsauffassung, die ein neues Bild von Mensch und Natur ebenso heraufführte, wie eine veränderte Anschauung von Vernunft, Sprache, Geschichte, Gott vgl. meine Arbeit: Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 1933/34.

7) [S. 7] Ihre Ursprungsbestimmung wird gültig erst gelingen, wenn die Aufgabe bewältigt ist, die aus der völkischen Eigensubstanz des deutschen Denkens stammenden Impulse in ihrem Verhältnis zur gesamtabendländischen Tradition herauszuarbeiten, von denen her es dann den wider südlichen und westischen Geist geführten Kampf der deutschen Philosophie um die ihr zugehörige Gestalt neu zu sehen gilt, in dem wir mitten inne stehen.

8) [S. 7] Eine Erinnerung ist dabei allerdings notwendig: Den Geist als konkrete Wirklichkeit, als Wort, als Geschichte hat als einen Zentralbegriff bereits der Theologie Luthers im Gegensatz zu den Geistdeutungen der Mystiker und Schwärmer, der Humanisten und Rationalisten Erich Seeberg wegweisend aufgewiesen, um damit wichtige Zusammenhänge sichtbar zu machen, die von Luther über Hamann zum deutschen Idealismus (besonders Hegels) reichen, bei dem sie aber jedenfalls erst philosophisch zur Wirksamkeit gekommen sind. Vgl. von E. Seeberg: Luthers Theologie I, 1929. Ferner Reinhold-Seeberg-Festschrift I, 43—80: Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther. — Zur Frage Luther und die deutsche Philosophie vgl. auch meinen Forschungsbericht

in den Blättern für deutsche Philosophie VIII, S. 355—382 (Dezember 1934).

9) [S. 7] Vgl. dazu Erich Rothackers Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. Aufl., 1930. (Dort weitere reiche Literaturangaben.)

10) [S. 8] Es macht die Tragweite der philosophischen Entscheidungen von Descartes noch stärker offenbar, wenn man sich daran erinnert, daß sie wesentlich mitbedingt waren und dadurch mitgestützt wurden durch die Stellung der christlich-theologischen Tradition zu diesen Fragen. — Zur „Krisis und Wende des christlichen Geistes" in dieser Hinsicht vgl. Leeses gleichnamiges Buch (1932). Zum inneren Zusammenhang der modernen Philosophie mit den Ideen des Christentums überhaupt vgl. Heimsoeths „Sechs große Themen der abendländischen Metaphysik", 2. Aufl., 1934.

11) [S. 9] Philosophisch ging in dieser Erkenntnis voran Kurt Hildebrandt mit seinen im Jahre 1920 herausgekommenen Büchern „Norm und Entartung des Menschen" und „Norm und Verfall des Staates", die jetzt in einem Band vorliegen. — Zum Grundsätzlichen vgl. von einzelwissenschaftlicher Seite E. Baur: Der Untergang der Kulturvölker im Lichte der Biologie (in „Volk und Rasse" 1932, S. 65 ff.) und Eugen Fischers Rede: Der völkische Staat biologisch gesehen, 1933.

12) [S. 10] Im einzelnen ist diese Überwindung von durchaus verschiedenen gedanklichen Ausgangspunkten vollzogen worden. Ich erinnere etwa nur an Binder, Freyer, Gerber, Huber, Koellreutter, Krieck, Larenz, auch an die letzten Veröffentlichungen M. H. Böhms und C. Schmitts Wendung zum „konkreten Ordnungs- und Gestaltungsdenken" mit seinem „Dreiklang von Staat, Bewegung, Volk", die „unterschieden, aber nicht getrennt, verbunden, aber nicht verschmolzen" sind.

13) [S. 10] Obgleich nun schon seit Jahren die Idee der philosophischen Anthropologie das philosophische Fragen beherrscht — in Verbindung mit der „anthropologischen Wende in der Philosophie" —, stecken wir hier noch in den Anfängen. Selbst die Auswertung der Ansätze Diltheys und in noch größerem Maße Nietzsches (sein „Leitfaden des Leibes"!) ist erst begonnen. Lediglich Kierkegaards, des dritten Anregers, philosophisch besonders durch Heidegger und Jaspers geförderte Einwirkung scheint einen gewissen Abschluß gefunden zu haben. — Wichtig in unserem Zusammenhange ist, daß auch die Psychologie (im weitesten Sinne), nachdem sie lange genug von einer mechanistischen und mit dieser sich ergänzenden intellektualistischen Auffassung bestimmt war, jetzt den Zusammenhang mit der organischen Natur und ihren lebendigen Kräften wiedergefunden zu haben scheint, und zwar von verschiedenen Einsatzstellen her bei Klages, Clauß, Jaensch, C. G. Jung, Kretschmer, Pfahler u. a. — zugleich im Aufbau neuer Lehren vom Charakter, vom Ausdruck, von der Leib-Seele-Einheit, von Vererbung und Erziehung. — Entscheidend wird für die künftige Gestaltung der philosophischen Anthropologie

zusammen mit der Auffassung vom Menschen als politischem Wesen eine neue Lehre vom menschlichen Handeln (das ebenfalls die Gegensätze von „psychisch" und „physisch", von innen und außen ganzheitlich übergreift!) werden, wie sie bereits bei Baeumler, Krieck, Gehlen, auch bei Rothacker in Angriff genommen ist. — Notwendig wäre (wie gerade das im Text S. 7 ff. Gesagte eindringlich macht) eine neue Bestimmung des Wesens des Geistes, die ihn 1. nicht mehr aus den Lebenszusammenhängen herausreißt und nicht mehr einfach im Gegensatz zur Natur sieht (wobei der Naturbegriff allerdings auch neu zu bestimmen und von Verdeckungen zu befreien wäre), die ihn 2. aber in seiner dynamisch-existentiellen Kraft erfaßt — als konkrete Kraft der Gestaltung, des Kampfes, des entschlossenen Einsatzes, des Aufschwunges (vgl. auch Text S. 29).

14) [S. 10] In ähnlicher Weise vermochte auch der Weg vom „Weltbürgertum" zum „Nationalstaat" in Deutschland doch nicht die Beziehungslosigkeit zur Wirklichkeit des Volksganzen zu überwinden, die sich nicht nur in Meineckes bekannter Darstellung aufdrängt.

15) [S. 11] Vgl. hierzu im ganzen Wilhelm Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus 1917. Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1. Aufl. 1919, 2. Aufl. 1930. Dazu desselben: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften 1927. G. A. Walz, Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes, 1928. Karl Larenz, Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus, 1933. — In einem größeren Zusammenhange: Ernst Krieck, Die deutsche Staatsidee, 1. Aufl. 1917, 2., 3. Aufl. 1934.

16) [S. 12] Damit sollen nicht gewisse mit geschichtlicher Notwendigkeit aus der Lage des 19. Jahrhunderts entspringende Aufgabenstellungen der vergangenen Soziologie getroffen werden, wohl aber die Verabsolutierung der „Gesellschaft" und ihrer Strukturen, in die man hemmungslos verfiel unter gleichzeitiger Preisgabe einer deutschen soziologischen Tradition, die uns Hans Freyer und Gunther Ipsen in ihrer Bedeutung wieder in das Gedächtnis gerufen haben, und die im Neuaufbau einer Volkslehre (wissenschaftlich am umfassendsten bisher bei M. H. Böhm ausgeführt) bereits den Boden zu neuer Wirksamkeit gefunden hat.

17) [S. 13] Welches Gewicht diesen Fragen auch für die Einzelwissenschaften zukommt, zeigt beispielsweise für das Gebiet der Wirtschaftslehre eine Arbeit wie die von Kl. W. Rath: Macht und ökonomisches Gesetz, 1933.

18) [S. 14] In diesem Zusammenhang gewinnt der in der Staatswissenschaft neuerdings dem Organismusgedanken gegenübergestellte Begriff der „Gestalt" Bedeutung, der die gestaltende Tat, die politische Aktion einschließt. Vgl. dazu E. R. Huber: Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft Bd. 95 S. 30. Ferner desselben „Gestalt des deutschen Sozialismus", 1934.

19) [S. 14] Die Idee der Ganzheit in einem letzten metaphysischen Sinn als Idee des „Reiches“ entfaltet Hans Heyse in „Idee und Existenz“, worauf hier nur hingewiesen werden kann.

20) [S. 18] Verzicht kann wohl vor allem geleistet werden 1. auf die besondere Erörterung jener (durch Herder) bekanntesten Argumentation, daß nämlich durch die Fortschrittsidee den geschichtlichen Erscheinungen, den einzelnen Zeiten ihr Eigenwert genommen werde, 2. auf die Gesichtspunkte der durch Spenglers Buch in weiteste Kreise gedrungenen „Kulturkritik“, die seit Rousseau den Fortschrittsglauben begleitet hat, um sich nirgends tiefer, leidenschaftlicher auszusprechen als in Nietzsches zu seiner Zeit so unverstanden gebliebener Lehre von der Heraufkunft des europäischen Nihilismus. Eine besondere Erwähnung verlangt in diesem Zusammenhang nur eine in ihrer vorwärtsweisenden Bedeutung und aufbauenden Kraft trotz mancher Hinweise erst heute erkannte Linie der Kulturkritik, die sich durch die Namen Gobineau (Lagarde, Wagner, der „Rembrandtdeutsche“), Woltmann, Chamberlain, Rosenberg charakterisieren läßt. (Die Verschiedenheit der einzelnen Konzeptionen hebt die Einheit der Linie nicht auf.) Doch darf man übrigens auch eine andere kulturkritische Tradition wenigstens in ihrer Wirksamkeit nicht unterschätzen, eine spezifisch christliche, die gerade vor noch nicht allzulanger Zeit in der „Theologie der Krisis“ in ihrer Radikalität sichtbar geworden ist. Kierkegaard gehörte zu ihr, in gewissem Sinne auch Dostojewski. Aber ihre Geschichte ist noch nicht geschrieben.

21) [S. 19] Vgl. dazu die Forschungen Ludwig Schemanns.

22) [S. 23] Es war noch Spengler, der diktatorisch erklärte, daß die Geschichte „in wesentlichen Zügen berechnet werden kann“, der auch sein Buch vom „Untergang des Abendlandes“ mit dem anspruchsvollen Satz begann: „In diesem Buch wird zum erstenmal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen.“ Dabei ist dieser Versuch keineswegs so erstmalig, auch darin nicht, daß Spengler an die Stelle der bis dahin überwiegend herrschenden rational-optimistischen Prognosen des Fortschritts seine fatalistische des Untergangs setzte.

23) [S. 23] Wie die damit berührte Historismusfrage, die hier nicht weiter zur Behandlung steht, heute von einem Einzelwissenschaftler, einem Historiker der jüngeren Generation angefaßt wird, zeigt Stadelmann mit seinem an Nietzsches bekannte Zweite Unzeitgemäße Betrachtung anknüpfenden Vortrag: „Das geschichtliche Selbstbewußtsein der Nation“, 1934. Dabei weiß Stadelmann selbst, daß das traditionelle Historismusproblem sofort seine Dringlichkeit verliert, sobald die Menschen selbst stark genug sind, um die Geschichte nicht mehr als lähmende Last zu empfinden. — In die Fragen, die in der Geschichtswissenschaft selbst ebenda aufgetaucht sind, wo die Historismusdiskussion zurückgegangen ist, stellt uns die Debatte hinein, die Otto Westphal aus einer konkreten Situation seiner Wissenschaft heraus (darauf nämlich kommt es an, nicht auf unverbindliche Spekulationen) gegen Holborn geführt hat. Vgl. Westphals „Theologie der deutschen Geschichte?“ 1933. Diese Fragen sind inzwischen in die grundsätzliche Erörterung über „Politik und Wissenschaft“ eingegangen.

24) [S. 25] Bahnbrechend durch Alfred Baeumler.

25) [S. 25] So hat in bezeichnender Weise Troeltsch in der Wendung zu einer inhaltlichen, die entscheidende Bedeutung der Tat erkennenden Geschichtsphilosophie ihr „Ziel“ doch nur in einer „Kultursynthese“ sehen können.

26) [S. 26] Der Gegensatz von Gut und Böse gehört zentral in die christliche Lebens- und Weltdeutung hinein. Als letzten Grundgegensatz, als „die tiefste Entzweiung des geschichtlichen Lebens, in der jede Geschichtsdeutung verankert sein muß“, hat ihn besonders E. Hirsch herauszuarbeiten gesucht (in einem Aufsatz in der Zeitschrift für systematische Theologie, 1926, S. 211—247). Aber es ist bezeichnend, daß Hirsch über die Sphäre der Innerlichkeit, die Sphäre des Individuums und seines Gewissens trotz Herstellung von Beziehungen zum Gemeinschaftsleben letztlich nicht hinauszukommen vermag. Zudem: es sollte nicht noch ausdrücklich zu sagen sein, daß die Geschichte unter anderen Gesetzen steht als den moralisch-ethischen. Deshalb ist man der Geschichte sicher schon näher, wo Gut und Böse als überindividuelle metaphysische Mächte gefaßt sind, die miteinander in einem gewaltigen, den Kosmos erschütternden Kampfe stehen, wie wir es bei Augustin und Luther angedeutet finden, — oder auch dort, wo das Böse in seiner dämonischen Tiefe als zerstörende und schöpferische Kraft zugleich gefaßt wird. Aber damit stehen wir bereits an der Grenze christlicher Lebensanschauung.

Gewiß nicht übersehen werden darf allerdings, daß die Besinnung auf den Gut-Böse-Gegensatz mindestens in indirekter Weise zur Neuerfassung der geschichtlichen Wirklichkeit beigetragen hat. Ich denke nur 1. an die Erschütterung des Glaubens an die Allmacht der Vernunft durch die Erkenntnis von der Macht des Bösen, 2. an die Infragestellung des Fortschrittsgedankens, aber auch jeder naturhaften Entwicklungsidee, angesichts des ewigen Kampfes von Gut und Böse, 3. an die Aufhebung der Neutralität, die Ausschließung der Indifferenz in der Unausweichbarkeit der Gut-Böse-Alternative, 4. an die Durchbrechung jeder lediglich ästhetischen Betrachtung der Geschichte. — Vielleicht muß man sich an dieser Stelle die meist übersehene Tatsache vergegenwärtigen, daß überhaupt gerade von der Seite der protestantischen Theologie mit besonderer Energie das Geschichtsproblem angegriffen worden ist. Dabei hat die Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Ansätze von Elert, Hirsch, Althaus, H. E. Weber, von Reinhold Seeberg und Erich Seeberg, von Brunner, Bultmann, Gogarten (dessen gewiß einseitige Kritik an Troeltsch doch entscheidende Schwächen der traditionellen Geschichtsphilosophie aufdeckte) die Debatte nur fördernd vorwärtsgetrieben. —

In bemerkenswerter Weise ist das Problem des Bösen an zentraler Stelle in C. Schmitts „Begriff des Politischen“ aufgetaucht, wo es aber nicht eigentlich metaphysisch-ethisch gemeint ist, sondern dazu dient, den Menschen als „gefährliches“, als „dynamisches“ Wesen auszuweisen.

27) [S. 27] Der Gegensatz von „Freund“ und „Feind“, den C. Schmitt als „Kriterium“ des „Politischen“ (mehr kann und will es nicht sein) herausgestellt hat, ist eine Weise und zwar eine entscheidende, in der das Gegeneinander sich verwirklichen kann.

28) [S. 28] Auch die von Rothacker analysierten Korrelationen von Leben und Lage, von Aktion und Situation, von „Tendenz“ und „Medium“ erhalten doch erst damit ihre spezifisch geschichtliche Artikulation, also mit dem Eintreten des Menschen als Partner, der natürlich auch dort da ist, wo wir es nicht direkt mit ihm, sondern etwa mit seinen Werken, seinen Leistungen oder Fehlleistungen zu tun haben.

29) [S. 30] Doch sind aus der philologisch-literarischen Interpretation selbst heraus Anstöße genug gegeben worden (vor allem durch Andreas Heusler, Bernhard Kummer, Hans Naumann). Baeumler hat auch beispielsweise bereits Nietzsche gerade aus diesem Zusammenhange neu sehen können. (Mehr kulturgeschichtlich als philosophisch anregend: H. Henning: Ursprung der nordischen Philosophie. 1933.)

30) [S. 31] Auch auf dem Gebiete der Geographie und Geopolitik etwa ist in Deutschland trotz Ratzel das Problem der Grenze erst langsam und spät in die Mitte der Betrachtung gerückt; geopolitisch entscheidend wohl durch Karl Haushofer: Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung 1927. — Intensiv aufgenommen wurde es in der letzten Zeit von anderer Seite, von volkstheoretischen und nicht weniger volkspolitischen Fragen her, so durch M. H. Böhm, der sein Buch vom „eigenständigen Volk“ unter das „Gesetz der Grenze“ stellte. Davon zeugt auch der Bericht über die im Rahmen der Ostlandtagung des VDA. Pfingsten 1935 veranstaltete letzte Tagung des volkswissenschaftlichen Arbeitskreises.

31) [S. 32] Zum Begriff der Aktualität, des Aktuellen in einem philosophisch prägnanten Sinne vgl. jetzt C. A. Emge: „Das Aktuelle ein bisher übersehener direktiver Grundbegriff“, 1935.

32) [S. 33] Was die Sendung inhaltlich näher ausmacht, läßt sich nicht wie ein Ding bestimmen. Man kann sich ihr nur offenhalten, sie im besten Falle vollstreckend übernehmen. — In einem Urwort, in einer Uridee jedoch, die gewiß oft zu einem vom Notwendigen ablenkenden Traumbild herabsank, oft genug auch grob imperialistisch mißverstanden wurde, die aber heute mit neuem Sinn, neuer Kraft erfüllt die Herzen aufruft, ist das wohl zusammengefaßt, woran der deutsche Mensch immer wieder als die ihm zuteil gewordene Verheißung geglaubt und was er immer erneut als seinen geschichtlichen Auftrag ergriffen und weitergetragen hat, — in der Idee des *Reiches*.
